

## HEIDEGGER E O FIM DA FILOSOFIA

---

### 1) A Ontologia Fundamental Enquanto Retorno ao Fundamento da Metafísica

MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA

#### INTRODUÇÃO

A partir da publicação de *Sein und Zeit*, em 1927, o pensamento de Heidegger foi situado no centro mesmo das preocupações filosóficas da atualidade. Contactar com Heidegger significa contactar com toda a tradição de pensamento do ocidente, já que sua Filosofia nada mais é do que um profundo diálogo com aquele tipo de pensamento, que sempre permanece o Horizonte, a partir do qual nossas perguntas encontram seu sentido (1)

Daí porque, para ele, a tarefa fundamental do filósofo, hoje, é, justamente, perguntar pela natureza, pelo sentido deste Horizonte, que nos marca como homens ocidentais ou seja, noutras palavras, o primeiro trabalho da Filosofia é se perguntar "o que é a metafísica" (2). Toda a vida pensante de Heidegger pode ser considerada como uma meditação contínua sobre os problemas que a metafísica ocidental levantou. Já seu despertar para a Filosofia se realizou através do contacto com o filósofo, que conseguiu elaborar racionalmente as estruturas fundamentais do saber metafísico ou seja com Aristóteles. A primeira obra filosófica que Heidegger leu foi o trabalho de Franz Brentano sobre os problemas centrais da metafísica aristotélica: Da múltipla significação do ente segundo Aristóteles (3). Heidegger to-

mou contacto, através deste livro não com um problema filosófico qualquer, mas com o cerne mesmo de todos os problemas filosóficos, com o questionar central, que marcou toda a destinação do pensamento ocidental. Através de seus estudos na Faculdade de Teologia de Freiburg, Heidegger teve oportunidade, por meio dos estudos da Filosofia Escolástica, de tomar contacto com as profundas transformações sofridas pelo pensamento de Aristóteles sobretudo em virtude do diálogo com o cristianismo, que se efetuou na Idade Média (4). Ingressando, posteriormente, na Faculdade de Filosofia dessa mesma Universidade, Heidegger encontra a segunda orientação fundamental, que haveria de marcar profundamente seu pensamento: A forma moderna da tradição ocidental de pensamento representada pelo *Neokantismo*, que dominava o mundo filosófico da época. De fato, depois do desaparecimento da Filosofia através da destruição positivista do fim do século passado, a Filosofia renasceu no mundo universitário através de uma volta a Kant, que não significou, contudo, uma simples repetição de Kant, mas um tentar resolver a problemática científica surgida, no século passado, através da proliferação das ciências particulares, à luz dos princípios kantianos. Já que os diferentes campos da realidade foram considerados como objeto das diferentes ciências *particulares*, a *Filosofia encontrava* o seu sentido como "*Teoria da ciência*" ou seja como justificação racional e *normativa* do fato científico (5). O que nos importa aqui, no momento, é que Heidegger entrou em contacto, através desta direção do pensamento, com uma das formas centrais do pensamento ocidental: a Filosofia transcendental. Na mesma direção fundamental da linha de pensamento iniciada no ocidente por Descartes e Kant se situa o pensamento de Husserl, a "*fenomenologia transcendental*", que significa nada mais nada menos do que a forma mais concreta e mais rica desta maneira moderna de pensar. Com a vinda de Husserl a Freiburg, Heidegger foi cada vez mais influenciado pelo grande gênio, que foi Husserl. O pensamento de Heidegger explica-se, em primeiro lugar, a partir da tensão criada em seu espírito através do contacto com as duas formas centrais do pensamento ocidental: A metafísica clássica, aristotélico-escolástica e a Filosofia transcendental dos tempos modernos, sobretudo através do Neokantismo e da fenomenologia husserliana. Sua especulação filosófica vai tentar antes de tudo uma síntese entre estas duas tradições de pensamento, allás não através de uma repetição simplista das teses de ambas, mas através da tentativa de justificar radicalmente a metafísica ou seja através de uma posição reconciliante, que supera as estreitezas de ambas as posições originárias. O entender a posição heideggeriana implica, portanto, perguntar pela estrutura fundamental da metafísica clássica e da Filosofia transcendental moderna. Isto deve ocorrer aqui dentro dos limites, que a intenção fundamental deste artigo permite (6).

## a) A METAFÍSICA CLÁSSICA

A metafísica clássica pretendeu realzar, da maneira mais perfeita possível, a dimensão teórica da vida do homem, isto é, ela pretendia ser "Teoria" em sua realização mais perfeita (7). Isto pressupõe que o homem conhecia outras realizações de teoria. De fato tanto para Platão (8) como para Aristóteles (9) há diversos degraus de conhecimento humano. Daí se tornar aguda a pergunta para ambos os pensadores: Qual é o sentido do conhecimento filosófico, que pretende ele? Para Aristóteles esta pergunta se responde através da formulação da pergunta filosófica fundamental ou seja o que é o ente enquanto ente (10). Nenhum outro conhecimento formula esta pergunta porque todos os outros são conhecimentos *regionais*, isto é, eles se preocupam em desvendar os sentidos das diversas regiões da realidade. Só o conhecimento filosófico se preocupa em perguntar pelo sentido da realidade *enquanto* realidade. Perguntar pelo ente enquanto ente significa perguntar pela *Entidade* do ente, ou seja pelo *princípio*, pela estrutura segundo a qual é que o ente pode ser dito ente. Através desta pergunta o ente aparece em seu sentido último, ou seja naquilo que ele é *em si mesmo*. O conhecimento filosófico é, neste sentido, um conhecimento libertante (11): Ele libera o ente para si mesmo. Enquanto que os outros conhecimentos humanos consideravam o ente naquilo que ele é para outros entes ou seja enquanto consideram suas funções de utilidade e instrumento, a Filosofia se preocupa unicamente em considerar o ente em sua *realidade própria* (12). O objeto próprio da Filosofia é portanto, para Aristóteles, o ente enquanto *absoluto* isto é enquanto liberto de todas as relações, que alienam seu ser próprio. É por isto mesmo que o saber filosófico se apresenta à consciência humana como sem utilidade, uma vez que ele para nada serve. Ele não serve para nada, no sentido aristotélico, porque justamente ele ultrapassa a perspectiva de saber que só considera tudo na dimensão da servidão, esquecendo-se da realidade própria, "livre" das coisas (13). Neste sentido Filosofia é a ciência da Inutilidade (14), ela é um movimento perfeito e completo, algo de divino (15). Sua única intenção é buscar os princípios e as causas de todas as coisas (16). Nesta perspectiva é a Filosofia para Aristóteles a superação do saber regional, particular; ela pretende ser a tematização da Totalidade enquanto Totalidade. A inteligência humana enquanto finita jamais poderá concretamente atingir a totalidade enquanto a soma de todas as realidades particulares. Contudo ela pode contemplar a totalidade em sua *estrutura fundamental* (17). Portanto a Filosofia enquanto ciência da Totalidade não é para Aristóteles uma tentativa de conseguir um conhecimento somativo de todas as realidades, mas uma tentativa de descobrir os *princípios* e as *causas* de todas as realidades. Ora é justamente esta visão da Totalidade en-

quanto totalidade, que caracteriza o homem enquanto homem. O homem é, necessariamente, um contemplador da ordem universal das coisas (18). Na Filosofia ele se pergunta pela razão desta ordem, isto é, pelas causas explicativas desta ordem. Mas, por que razão o homem põe esta pergunta? Para Aristóteles, porque ele se choca com o movimento das coisas e se admira de tal fato. Ora os entes móveis aparecem ao homem como um *enigma*: Por um lado eles não são, pois passam, mudam; por outro lado, contudo, eles são, existem. Como é possível isto? A admiração só é possível, porque *ser* é pressuposto aqui como sendo *Imutabilidade*, eterna Igualdade. O sentido do ser como imutabilidade já é pressuposto por Aristóteles, quando ele começa a se perguntar pelo sentido dos entes. É, portanto, dentro de um Horizonte fundamental de sentido do ser, que ele propriamente não tematizou, que Aristóteles vai elaborar a pergunta o que é o ente enquanto ente. Heidegger vai mostrar-nos, em *Sein und Zeit*, que o protótipo, o modelo, que vai determinar fundamentalmente o sentido último de todo e qualquer ente, vai ser justamente o ente intra-mundano, o *ente da natureza*. É a partir deste protótipo, que toda a realidade vai ser pensada, de modo que, com razão, se pode dizer, que a metafísica clássica pensa numa dimensão cosmocêntrica. É neste contexto cosmocêntrico, que Aristóteles põe a questão fundamental da metafísica e procura resolvê-la: O que é o ente enquanto ente. Ora nos diz Aristóteles, o ente é dito das mais diferentes maneiras, porém, todas elas se referem a uma significação fundamental ou seja a significação da *ousia* (19). O ente é em primeiro lugar *ousia* e só depois os diferentes modos. Foi, justamente, esta formulação do problema metafísico que despertou Heidegger para a Filosofia. Aristóteles não se preocupa, portanto, em se perguntar pelo sentido fundamental do ser, mas tendo-o como evidente, procura construir uma sistematização de todos os entes, a partir da consideração de que a subsistência é o ente primordial, exemplar, em relação com a qual o homem sempre está, quando fala do ente. Necessário é fazer aqui um pequeno esclarecimento para entender bem a perspectiva aristotélica. *Ousia* significa para ele tanto aquilo que se chamou mais tarde de *essência*, enquanto fundamento da independência (autonomia, autosistência) do ente, quando esta *Independência* mesma, autosistência ou seja a *substancialidade do ente*. A Filosofia de Aristóteles será, pois, fundamentalmente uma Filosofia da essência ou da substancialidade, porém, não no sentido de que Aristóteles tivesse perguntado o que é essência ou a substancialidade, qual seu sentido, mas no sentido, de que a essência ou substancialidade são tomadas ou consideradas em função da explicação do que é o ente.

Ela é, portanto, em última análise, uma Filosofia do ente e sua transcendência ao ser, à essência, à substancialidade, a qual não é propriamente tematizada, já que esta transcendência é apenas fun-

cional (20). Sua preocupação fundamental é revelar a estrutura do ente e não se perguntar pelo sentido do Ser. Aristóteles tematizou, portanto, o ente, essencialmente, através de uma diferença: A diferença entre o ente e a Entidade como seu fundamento. Nós podemos chamar esta diferença de *eidética* ou *essencial*, já que é a essência o fundamento do ente como sua forma. Aristóteles pensou o ente concreto essencialmente em uma Dualidade radical (21) e foi a partir desta estrutura dual do ente, que ele procurou dar uma explicação especulativa de todos os entes, encontrando um enorme equilíbrio entre espírito empírico e especulativo.

## b) A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

A Metafísica Clássica, como ciência, pretende dar uma visão racional de conjunto da realidade enquanto Totalidade. Tudo foi considerado por ela na medida mesma de sua integração a esta Totalidade. Para Aristóteles isto significou, concretamente, pôr a pergunta pelo ente enquanto ente e pensá-lo em sua estrutura dual. O homem, que é o "lugar", onde esta visão de conjunto se realiza, é considerado, simplesmente, como todos os outros entes, isto é, como um ente entre os outros entes ou seja como um determinado modo de ente dentro da *ordem hierárquica* dos entes (22). O homem aparece, aqui, como que absorvido pelo contexto universal da realidade, onde ele ocupa o lugar mais alto, mas dentro da série dos demais entes.

Esta posição pode ser denominada *cosmocêntrica-objetivante* no sentido de que a reflexão aqui se concentra sobre o que é pensado, ou seja a ordem cósmica e só depois, quando já está estabelecido, o que seja a estrutura fundamental do ente, se põe a pergunta sobre o espírito do homem, que pensa o ente. Ora esta posição implica, de um certo modo, uma "ingenuidade", pois é impossível saber o que é o ente sem levar em consideração, que o homem pensa o ente e refletir sobre este fato e suas conseqüências. Está, portanto, dentro da própria lógica imanente ao pensamento ocidental, que esta pergunta seja posta explicitamente. Esta nova orientação fundamental do pensar só surgiu, contudo, nos tempos modernos e se explicitou, com toda clareza, na Filosofia de Kant. O pensar não é mais simplesmente considerado como um ente entre outros, mas é distinguido radicalmente de todos e contraposto a todos eles. Verifica-se, assim, uma ruptura radical naquela Unidade fundamental em que havia sido concebida a realidade e, desde então, tudo é considerado a partir da polaridade *sujeito-objeto*. Como chegou o pensamento moderno a pôr esta questão, e descobrir, como veremos, a dimensão *antropocêntrica-subjeti-*

vante do pensamento? Nós não podemos considerar, aqui, de um modo detalhado, todo o movimento espiritual a partir do fim da Idade Média, que desembocou na tematização da pergunta transcendental em Kant. Em todo caso, pelo menos as grandes linhas desta evolução. A tradição filosófica ocidental surgiu e se movimentou na pressuposição de que pensar e ser, são, em última palavra, a mesma coisa. É justamente firmado nesta pressuposição fundamental que Tomás de Aquino, por exemplo, falará da correspondência fundamental entre a "*ordo praedicandi*" (pensar) e a "*ordo essendi*" (ser). Esta "convenientia" porém, entre pensar e ser nunca foi tema de consideração da metafísica. Ora aquilo que fora pressuposto, porém nunca propriamente refletido, deixou de ser evidente para os pensadores do fim da Idade Média, que receberam a denominação de *Nominalistas*. Para eles, pensar não é presentificar ser, mas apenas *opinar* sobre ser ou melhor sobre o ente. Para estes pensadores oculta-se aquela estrutura dual ou trina (Aristóteles, Tomás de Aquino), que caracterizava o ente e este só é objeto de conhecimento enquanto individual, *indiferenciação*. Tudo se restringe à sua realidade singular, tornando-se impossível a consideração de um contexto, um horizonte de sentido, que os una. O espírito atinge conhecimentos universais; estes, contudo, são criações suas para possibilitar a intervenção do homem neste mundo desordenado de singularidades. Precisamente esta cisão radical entre o pensar e o ser (ente) e a consideração da espontaneidade criadora do espírito humano vão chamar sempre mais e mais a atenção para a originalidade primordial deste espírito. É aqui que se inicia o movimento de separação do espírito humano daquele todo universal dos entes, onde ele havia sido absorvido como um ente entre os outros. Este processo se caracteriza por uma crescente descoberta da *Espontaneidade* do espírito, que o faz profundamente diverso de todo ente intra-mundano. Há, pois, todo um processo de *liberação do Eu*. Um dos marcos fundamentais neste processo é a Filosofia metafísica pré-kantiana iniciada em Descartes e sobretudo levada a suas últimas conseqüências por Wolff. Esta metafísica só é inteligível a partir deste processo de separação entre espírito e ente, que se iniciou com os nominalistas. O espírito humano, considerado cada vez mais como espontâneo, foi considerado por Descartes, como aquela instância, que independente de qualquer experiência deveria elaborar o *projeto* do sentido da realidade enquanto tal (23).

O conhecimento se torna, portanto, essencialmente imanência, autopresença do espírito, saber do saber. O saber não pode receber de algo que não seja ele qualquer determinação, pois isto negaria sua autonomia (24). Portanto, ele se dá a si mesmo suas determinações, que são expressas em axiomas. Na metafísica esta determinação se estende à Totalidade da realidade, já que esta é sua tarefa específica

como ciência. A partir da própria essência do espírito humano deve surgir o projeto que determine a essência do ente enquanto ente (25). Contudo, o próprio conceito do *projeto*, como ele fora elaborado na ciência da natureza, concebida por Galilei através da influência dos Nominalistas, implicava uma outra dimensão do saber: Ou seja a *verificação* do conteúdo deste projeto através da experiência. Foi justamente como um mútuo movimento mediante (o projeto medeia a experiência, enquanto lhe dá o horizonte da pesquisa; a experiência medeia o projeto enquanto lhe confirma ou recusa a validade) que se havia entendido a física moderna. Já que a metafísica moderna assumira o caráter projectual do saber, uma pergunta se tornava inevitável: Onde se encontra o conteúdo deste saber? Onde é verificado o que aqui é projetado pela razão pura? Justamente esta pergunta enquanto pergunta pelo "*caráter científico*" da Filosofia e a pergunta de Kant (26). Para ele era necessário realizar uma reforma fundamental na Filosofia, a fim de que ela pudesse atingir, assim como a Matemática e a Física, um estágio propriamente científico e isto só poderia ser feito se tentássemos fazer na Filosofia o mesmo que os físicos modernos fizeram com a Física ou seja *conceber o pensamento como um duplo movimento de mediação* (27). A experiência dá o material do saber humano, porém, só a subjetividade é capaz de organizar este material e transformá-lo em objeto. Afirmar isto significa que o conhecimento é impossível sem o trabalho da subjetividade e que esta relação à subjetividade é uma dimensão essencial em cada conhecimento, que sempre deve ser levada em consideração, quando se trata dos objetos. Com esta afirmação Kant separa de uma maneira radical a subjetividade transcendental de tudo o que não é ela (o mundo dos Objetos) e descobre, assim, para falar com Heintel "*a diferença transcendental*" (28). O Eu aparece, aqui, pela primeira vez, como a *instância mediadora para a revelação dos entes*. O mundo dos entes (dos objetos) é, em si mesmo, puro caos; é a subjetividade transcendental que o ordena, enquanto ela lhe abre o horizonte, através do qual o dado da experiência recebe uma determinação e através disto é transformada em objeto. O que não é referido à subjetividade permanece inefável, pois sem sentido. Ora, se assim é, então Kant transforma a subjetividade transcendental na *instância doadora de sentido* para tudo o que existe (29). Ela não é só, como dizíamos, há pouco, o lugar onde tudo revela seu sentido, mas é ela mesma que dá sentido a tudo. Então o homem, que no pensamento clássico, fora reduzido a um ente entre os outros, aparece como aquela instância universal de onde tudo recebe um sentido. Nesta perspectiva é que o pensamento moderno pode ser chamado *antropocêntrico-subjetivante* ou seja não no sentido em que a antropologia se tornasse a disciplina central da Filosofia, mas no sentido de que, tudo o que é pensado é pensado a *partir da subjetividade*, na perspectiva da subjetividade, de modo que

o estudo da estrutura fundamental da realidade (Metafísica ou Ontologia) se faz estudo das estruturas fundamentais da subjetividade (Lógica transcendental), doadora do sentido à realidade. Portanto, o Todo que o homem sempre conhece é, para Kant, no fundo, o homem mesmo enquanto subjetividade transcendental, cujas estruturas ele conhece antes de qualquer conhecimento de objetos. Assim se muda de uma maneira radical a direção do pensamento. Ou seja: Para Aristóteles a pergunta central era pelo ente enquanto ente ou seja por aquilo que faz do ente um ente, por sua *Entidade*. A pergunta de Kant é pela *Objetividade* dos objetos ou seja por aquele Horizonte *subjetivo*, que torna possível a objetivação da realidade.

Kant considerava todo o pensamento anterior a ele como *acritico*, dogmático por não ter feito esta pergunta ou seja por ter querido determinar o que seja o ente, sem se perguntar pela estrutura da subjetividade, que determina o que é ente (30). Daí porque a Metafísica tem que dar lugar à *Lógica Transcendental* (31). Foi justamente esta Lógica Transcendental (32) renascida através do neokantismo, que Heidegger conheceu ao entrar na Faculdade de Filosofia e seus trabalhos filosóficos se situam dentro das preocupações fundamentais deste tipo de pensamento, embora ele nunca tenha perdido o contacto com o pensamento clássico e sua intenção fundamental, como vimos, era justificar a Metafísica através da Lógica Transcendental. Porém já aqui se nota um ponto fundamental de diferença entre Heidegger, o neokantismo e Husserl: embora ele esteja de acordo com ambos em afirmar a capacidade que o homem tem de afirmar verdades eternas e absolutas, o *sujeito*, contudo, que faz estas afirmações permanece finito e *histórico*. De acordo com suas tendências metafísicas, ele haveria de entender a Lógica Transcendental ou a Fenomenologia Transcendental como a forma moderna da Metafísica. Mas um problema mais sério se põe ainda: o da Relação da Metafísica (Lógica Transcendental) e História. Não é uma das características fundamentais do pensamento metafísico ocidental, seja na sua forma clássica, seja na forma de Lógica Transcendental, pressupor o ser como essencialmente ahistórico? Como é possível conciliar, a um tempo, verdades absolutas e ahistóricas, e verdades finitas e históricas? É justamente a tematização da historicidade que vai levar Heidegger a questionar todo o sentido da Filosofia do Ocidente. Mas a partir de onde é que Heidegger se faz atento a esta problemática? É a partir da experiência proto-cristã do ser como historicidade, que surgirão as mais profundas tensões as quais, mais tarde, levarão Heidegger a proclamar o fim da metafísica ocidental (3). Nesta primeira fase do pensamento ele buscará na ontologia fundamental, enquanto fundamentação da Metafísica, a resposta, à pergunta pelo sentido da Filosofia. Antes, porém, vejamos em linhas gerais seu diálogo com o cristianismo.

c) A EXPERIÊNCIA CRISTÃ DA HISTÓRIA  
E A METAFÍSICA

Heidegger anunciou, no semestre invernal de 1920/21, uma preleção com o título: "*Introdução à fenomenologia da Religião*". Ele vai, através deste curso, tentar dar uma interpretação da experiência cristã da vida, como ela se apresenta nas cartas de São Paulo. De modo especial concentra ele sua atenção nos capítulos 4 e 5 da primeira carta aos tessalonicenses (34). Estes capítulos tratam da última vinda de Cristo e Paulo está posto diante de um problema difícil: Como conciliar a convicção da vinda próxima do Cristo com a responsabilidade do cumprimento do dever do dia a dia.

Paulo não é nenhum profeta barato, ele não faz nenhuma determinação da data concreta para a vinda de Cristo. Mas, justamente por isto, é que ele chama a atenção de Heidegger: Cristo vem de uma maneira repentina, como o ladrão na noite, daí porque Paulo exige do cristão a atenção sóbria, ou seja ele abre a perspectiva da *história, do tempo* (35). É no tempo histórico que se faz a manifestação fundamental do sentido da existência do homem. É justamente o tempo que vai decidir sobre a salvação ou perda do homem, porque ele é propriamente sem repetição. Cristo virá quando ele quiser, mas num tempo determinado, que será decisivo: quem deixar passar a oportunidade, não poderá refazê-lo. Este evento não pode ser esperado no sentido comum da palavra, pois ele é indeterminado e não pode ser propriamente antecipado no conhecimento, pois, do contrário, ele perderia o caráter de novidade, e estaria dentro dos esquemas, que nós já conhecemos. Qual a atitude do homem em relação ao evento decisivo de sua existência? A vigilância e a disponibilidade. O homem deve manter-se aberto à revelação do evento decisivo de sua existência. Mas a indeterminação, que caracteriza este evento, não leva o homem a ficar totalmente indiferente a sua vida concreta? Justamente o contrário, pois a renúncia a qualquer *previsão* determinada provoca uma volta radical à vida *fáctica* do homem, já que é nela que este evento se deve efetuar, e em qualquer momento, em que ele se efetue o homem deve estar plenamente presente. Portanto, segundo Heidegger a vida cristã experimenta a vida em sua *Facticidade*; a vida *fáctica*, porém, é, essencialmente, *histórica*. Ela vive não só no tempo, como por exemplo as coisas e os animais, mas ela vive o *próprio tempo* e encontra no tempo o seu sentido.

No livro "*Sein und Zeit*" muitos destes temas centrais de Paulo voltarão como estruturas fundamentais do ser humano. Mas não é propriamente isto o que nos interessa, em primeiro lugar, aqui, e sim o fato de que Heidegger ao contactar com a experiência cristã do ser *foi posto diante de um sentido* de ser completamente distinto do sentido pressuposto pela tradição de pensamento do ocidente. Pois não

supunha a tradição ocidental (tanto a metafísica, como transcendental) que a verdade é eterna, ahistórica? Para o Cristianismo (36) a própria história é a revelação da verdade, pois o Cristianismo se interessa não tanto pelo conteúdo objetivo do que é vivido, mas pelo próprio exercício da vida, pelo ato mesmo da vida. É evidente que a vida do homem, a história, pode ser descrita a partir de seus conteúdos como história dos conteúdos, das idéias, dos estilos etc. Para Heidegger, contudo, a experiência de vida proto-cristã é fáctica e histórica, ela é experiência da vida em sua facticidade, porque ela vê a estrutura dominante da vida não nos conteúdos, mas na própria *atualidade da vida*. É por isso que a vida cristã não só está no tempo, mas ela experimenta tempo. Verdade e tempo não se contrapõem como no pensamento clássico. Mas se tempo e verdade são para o cristianismo intimamente ligados, por que a Metafísica os dissociou? É, justamente, porque a Metafísica pensou ser como "*Estar-aí-permanente*" e por isso perdeu todo o sentido da temporalidade como atuação da vida *fáctica*. A Metafísica se orientou, desde seu princípio, na *visão*. Para ela a relação fundamental entre o homem e as coisas é uma relação de *contemplação* (37), que se realiza em dupla dimensão (38): enquanto *sensação* esta contemplação atinge as coisas no seu devir, em sua casualidade e individualidade, ou seja, em última palavra, nas aparências (39); enquanto razão (inteligência) ela atinge as coisas em sua universalidade, intemporalidade, imutabilidade ou seja em seu sentido último e verdadeiro. Fundamentalmente teoria é visão, apenas se distingue a perspectiva. Portanto, conhecimento para a Metafísica é, essencialmente, um "*Trazer diante dos olhos*" sejam estes do corpo ou do espírito. O que é trazido diante dos olhos está aí e só pode ser visto, enquanto está aí, daí porque o sentido último do Ser para este pensamento é um *Estar-aí-permanente*. Se Ser é, essencialmente, *Estar-aí permanente*, então, Ser e História se contrapõem de uma maneira radical, e metafísica enquanto ciência do ser deve ser fundamentalmente uma ciência ahistórica (40). Esta decisão dos primórdios marcará todo o pensamento do ocidente: filosofar vai significar, portanto, fugir da facticidade da vida e da história, para se situar no plano das idéias eternas, inteiramente distinto da verdadeira vida do homem. Ora, já que a experiência cristã mostrava, fortemente, uma concepção de verdade inteiramente distinta, porque baseada essencialmente na verdade histórica, então se impunha, como necessidade, a pergunta, se o pensamento metafísico chegou, de fato, a seus fundamentos (41). Não será antes verdade, que a Metafísica nunca se pôs, de fato, a pergunta pelo *sentido* do Ser, mas partiu de pressuposições fundamentais a partir das quais ela tenta elaborar uma explicação do que sejam os entes? *Pensar para a Metafísica é Ver e Ser, é presença eterna*. São estas as pressuposições básicas. Mas, se todo o pensamento ocidental se baseia em pressuposições

nunca refletidas, então a primeira tarefa do filósofo, hoje, deve consistir em tematizar estas pressuposições: no caso concreto do ocidente, a realização desta tarefa significa, a tematização da pergunta pelo *sentido* do Ser. É claro, que a pergunta fundamental da Metafísica, que é o ente, continua sendo a pergunta de Heidegger. Ele pretende, contudo, mostrar que esta não é a pergunta mais originária, mas que a ela só se pode responder, depois que o sentido de *Ser* tiver sido esclarecido.

Aqui logo se manifesta o caráter profundamente filosófico de Heidegger: O voltar-se à vida concreta não significa, de modo algum, deixar de lado, superficialmente, a pergunta pelo Ser. Voltar-se à vida fáctica não é o mesmo que abandonar as especulações filosóficas, como algo de estéril e inútil, como se fosse possível interpretar o sentido desta vida concreta sem uma doutrina do Ser. Para Heidegger isto significaria pressupor um certo sentido de ser, e, assim, ingenuamente, procurar interpretar a vida concreta, inconsciente de suas próprias pressuposições. Portanto, não é abandonando as especulações filosóficas, que se atinge a vida concreta, mas fazendo estas especulações se tornarem tão radicais, que elas sejam a expressão mesma desta vida. Ora, para Heidegger, a metafísica ocidental, de fato, estava impossibilitada de pensar a vida fáctica e histórica do homem, porque para ela *Pensar* era *Ver*, e *Ser* era *Presença permanente*. Não será, portanto, que facticidade e historicidade são aquilo, que a Metafísica esqueceu? Quando, por exemplo, a Metafísica pensa o Ser como presença permanente, não pensa ela a partir do tempo ou seja de um de seus momentos, o *presente*? Será que o tempo determina o sentido mesmo do Ser? Se Ser não é mais concebido como presença permanente (e para Heidegger não o era desde que a experiência proto-cristã lhe havia abalado esta evidência) então a pergunta pelo *Sentido* do Ser pode e deve surgir como pergunta por Ser e Tempo (*Sein und Zeit*). Tematizando esta pergunta, Heidegger está descobrindo uma dimensão do pensamento mais profunda do que toda a tradição ocidental. Aristóteles se perguntava pelo ente enquanto ente e chegou à conclusão que o ente é dito de diferentes modos (42). A questão, então, fundamental da Metafísica era a *Unidade* dos significados distintos do ente. Para Heidegger, anterior à pergunta pela unidade na multiplicidade de significações do ente está a pergunta pelo próprio *Sentido do Ser*: ou seja Heidegger procura refletir sobre o próprio Horizonte último da determinação do sentido do ente. Isto significa que a doutrina do ente, como a Metafísica a havia concebido, é superada através da pergunta pelo sentido do Ser, que lhe deve servir de *fundamento*. A ontologia não é mais a primeira disciplina filosófica. Mas é precedida por uma *ontologia fundamental*, que lhe é condição de possibilidade, enquanto lhe faz patentes seus fundamentos. Ser e Tempo, a primeira obra de Heidegger, se propõe, portanto, a superar a

tradição filosófica do ocidente através da tematização da pergunta pelo sentido do Ser. A Introdução a Ser e Tempo apresenta uma exposição da pergunta pelo Sentido do Ser. No primeiro parágrafo, Heidegger tenta mostrar que a pergunta pelo Ser, que ainda foi preocupação de Platão e Aristóteles, desapareceu depois do interesse dos pensadores, aliás não por um descuido, mas porque se criou um dogma, de que esta pergunta é, inteiramente, supérflua. Este dogma, que tornou o Ser uma evidência, pelo qual não tem sentido perguntar, se fundamenta em três preconceitos (43): a) o Ser é o conceito mais geral. Uma certa compreensão de Ser, dizia Tomás de Aquino, está implícita em toda intelecção dos entes (44). É por isto mesmo que a escolástica medieval chamava o Ser de *Transcendente* (a néo-escolástica de transcendental) ou seja, porque ele ultrapassa todas as regiões particulares dos entes, abrangendo-as todas. Porém, o fato de se afirmar, que Ser é o conceito mais geral, pois abrange tudo, não significa que ele seja o mais claro. Muito pelo contrário, o conceito de Ser é para Heidegger o mais obscuro; b) O conceito de Ser não é definível, pois já que ele abrange todos os conceitos, não pode haver conceitos mais altos ou mais baixos, que pudessem dizer o que é o Ser. Mas, pergunta-se Heidegger, deve-se concluir daí, que *Ser* não apresenta nenhum problema? De modo algum, o único, que se pode concluir daqui, é que o Ser não é um ente, já que nenhum ente pode defini-lo. A incapacidade de definir Ser, não nos deve dispensar de pôr a pergunta pelo sentido do Ser; c) Ser é, propriamente, um conceito evidente. Em todas as afirmações, em todas as relações com os entes, nós usamos o Ser.

Ora diz Heidegger, esta evidência só manifesta nossa falta de inteligência do que seja realmente Ser. De fato esta evidência, só, prova, que o homem possui um conhecimento implícito, do que seja Ser, que deve, contudo, ser explicitado numa consideração científica, já que este conhecimento é o "enigma" de sua vida, pois, presente em todas as suas atividades. A consideração, portanto, dos *preconceitos* contra a pergunta pelo sentido do Ser, a faz mais premente. *Toda a nossa vida já se move numa compreensão de Ser*: É a partir dela que surge a pergunta explícita pelo sentido do Ser. Este conhecimento vago e comum do Ser é, para Heidegger, um *fato*, ou mesmo o fato fundamental e característico da existência humana. Contudo, uma vez que o Ser é, em primeiro lugar, o Horizonte, a partir do qual, nós entendemos o que são os entes, então Ser não pode ser um ente. O primeiro passo, portanto, na explicitação da pergunta pelo sentido do Ser, consiste em determinar a maneira própria de pesquisar, que esclarece o sentido do Ser, tendo consciência que ela é algo de inteiramente distinto de todas as outras pesquisas, já que todas se realizam sobre entes. O homem tem, contudo, o direito de se perguntar, para que afinal este tipo de pesquisa e este tipo de saber científico? Não é, por

ácaso, a pergunta pelo sentido do Ser algo para quem não tem o que fazer e que, portanto, pode dedicar-se a especulações sem fundamentos? Ou será que a pergunta pelo sentido do Ser é, a um tempo, a mais fundamental e a mais concreta? Para responder a esta pergunta se volta Heidegger à totalidade dos entes e às diferentes ciências que os perscrutam.

A totalidade dos entes pode ser dividida em vários campos de *pesquisa* por ex. História, Natureza, Espaço, Vida etc. A divisão dos diferentes campos de pesquisa já é efetuada, de uma maneira bastante positiva, na própria experiência pré-científica. Os conceitos fundamentais, que emergem desta divisão, permanecem "guias" para a exploração concreta de um campo. Ora conceitos fundamentais são determinações, nas quais o campo de pesquisa, que serve de base a todos os objetos de uma ciência determinada, encontra sua compreensão primeira e dirigente da pesquisa posterior. Logo eles encontram uma ostensão científica que deve preceder a realização concreta das ciências. Ora esta pesquisa, anterior à própria ciência e que determina seus conceitos fundamentais, é uma interpretação do ente em busca de determinar a estrutura do seu Ser. Ela é portanto, uma *ontologia regional*, que enquanto tal precede, *de direito*, à pesquisa ôntica, ou seja a das ciências particulares: ela é nada mais nada menos do que a fundamentação da ciência particular da respectiva região de Ser. Porém estas ontologias regionais precisam também de uma fundamentação, pois seria ingênuo perguntar-se pelo Ser dos diferentes campos dos entes deixando não explicitada a pergunta pelo sentido do Ser enquanto tal. Logo a pergunta pelo sentido do Ser é não só a condição de possibilidade apriórica das ciências particulares, que tratam dos diversos tipos de entes movendo-se sempre numa determinada concepção do Ser destes entes, mas *ela é a própria condição de possibilidades das ontologias regionais*, que fundamentam as ciências particulares. Uma ontologia regional (digamos, por exemplo a antropologia filosófica) que não se fundamenta numa ontologia fundamental é, em última análise, cega. Daí porque, para Heidegger a pergunta pelo sentido do Ser é a mais fundamental e a mais concreta de todas as perguntas e possui, por esta mesma razão, uma *primazia* sobre todas as outras perguntas.

Apesar, contudo, de ser uma pesquisa especial, a pergunta pelo sentido do Ser não se dissocia dos entes, pois Ser é ser dos entes. Daí porque Heidegger lança a pergunta: a partir de que ente é que deve ser feita a clarificação do sentido do Ser? Quando a pergunta pelo sentido do Ser é posta, aparece um ente entre os outros que tem, claramente, uma primazia entre todos os outros: o homem. O homem se distingue de todos os outros entes, ele não é apenas um ente entre os outros, porque ele é o único entre os entes que tem *um relacionamento com o Ser* e por isso uma *compreensão do Ser*. O homem, é portanto,

no seu próprio ser, compreendedor do Ser, ou seja *ontológico*, embora isto não signifique nenhuma doutrina elaborada sobre o sentido do Ser. Segundo Kierkegaard ter uma compreensão do Ser é ter Existência. Heidegger denomina o homem de *Existência*, não no sentido que esta palavra adquiriu na tradição de pensamento ocidental, mas no sentido de que o homem é essencialmente *fora* de si, aberto ao Ser. O homem tem o seu Ser ou sua essência na compreensão do Ser, daí por que só ele pode ser chamado de Existência (45). A pergunta pelo Ser do homem significa a pergunta pelas estruturas da Existência, que Heidegger chama de *Existencial*. A *analítica existencial* (pergunta pelo Ser do homem) tem como finalidade revelar estes existenciais. Porém, como é que a pergunta pelo Ser do homem, a analítica existencial é integrada na elaboração da resposta à pergunta pelo sentido do Ser? O homem é, justamente, aquele ente, que põe a pergunta pelo sentido do Ser e que por isso mesmo tem uma primazia sobre todos os entes na execução da tarefa da ontologia fundamental. Esta primazia é triplíce (46): 1) o homem tem uma primazia *ôntica* sobre todos os entes, porque ele é o único que tem um relacionamento com o Ser, ele é Existência; 2) sendo Existência é o homem fundamentalmente compreendedor do Ser, ele é, em si mesmo, *ontológico*, portanto tem uma primazia ontológica em relação a todos os outros; 3) como compreendedor do Ser, o homem tem uma compreensão não só do seu Ser, mas do Ser de todas as coisas. Portanto, ele é a condição *ôntico-ontológica* de possibilidade de todas as ontologias regionais. Daí porque a ontologia fundamental, que fundamenta todas as ontologias regionais tem que se efetuar enquanto análise da estrutura da Existência. É a própria estrutura do Ser do homem, que deve ser esclarecida em primeiro lugar, porém não em função de si mesma (como ontologia regional, antropologia filosófica), não no sentido de que a subjetividade humana é a instância doadora de sentido à realidade como em Kant, mas no sentido de que o homem é o lugar, em que o sentido do Ser se manifesta, se revela. Toda interpretação de Heidegger num sentido antropológico está falsa na raiz, já que sua única preocupação é responder à pergunta pelo sentido do Ser. A dimensão antropológica de seu pensamento significa apenas a *mediação necessária* do homem na explicitação do sentido do Ser, já que o homem não é outra coisa, senão uma pergunta pelo Ser, de modo que a pergunta da ontologia fundamental significa apenas a radicalização do próprio ser do homem (47). Portanto, em sua primeira fase de pensamento, culminada em 1927 com a publicação de *Ser e Tempo* Heidegger concebeu a superação do pensamento ocidental, não como negação pura e simples dele por sua falta de sentido, como ocorre por exemplo com o Positivismo, mas no sentido extremamente positivo de *buscar uma fundamentação* para este pensamento. Trata-se, portanto, de voltar ao fundamento da Metafísica ocidental através da tematização do

sentido do Ser que lhe serve de fundamento. A pergunta de Heidegger é, como ele explica claramente no "Que é a Metafísica? publicado logo após *Sein und Zeit*": Nós perguntamos, para permanecer nesta imagem (ele se refere à comparação feita por Descartes de Filosofia com uma árvore): em que terreno encontram as raízes da árvore da Filosofia sua consistência? De que fundamento recebem as raízes e através delas toda a árvore, os sucos nutritivos e as forças? Que elemento tece oculto no chão, as raízes das árvores que a sustentam e nutrem? Onde se apoia e se move a Metafísica? O que é a Metafísica vista a partir de seu fundamento? O que é, em última análise, Metafísica (48)? A superação da Metafísica (forma concreta da Filosofia ocidental) se efetua através de seu aprofundamento, realizado através da ontologia fundamental, que busca esclarecer o próprio fundamento da Metafísica.

## 2) A "INVERSÃO" (KEHRE) E O FIM DA FILOSOFIA

A pergunta pelo sentido do Ser encontra nesta primeira fase do pensamento heideggeriano sua resposta através de uma analítica existencial: isto significa, a tarefa é efetuada a partir do homem, de uma análise de seu Ser. Heidegger se encontra por este fato mesmo num paralelismo com Kant. A diferença fundamental entre os dois está no fato de que, o autêntico objeto da filosofia para Kant é a estrutura da subjetividade finita, enquanto condição de possibilidade da objetivação; para Heidegger, porém, o objeto da Filosofia é, em última palavra, o *sentido do Ser*, assim que a análise existencial é feita em função deste fim. Em todo caso, a pesquisa sobre o Ser, em seu sentido, se faz fundamentando-se na compreensão de Ser do homem. Contudo, já que compreender Ser é uma determinação do próprio ser do homem, isto significa que é o homem que se transcende a si mesmo, ou seja que ele projeta o Ser. O projeto de Ser se realiza, porque o homem é Existência, ou seja porque ele sempre tem um relacionamento com o Ser. A analítica existencial mostra este projeto em sua facticidade: ele mostra, portanto, o homem essencialmente como ser no mundo, cuja estrutura fundamental é o "cuidado" (*sorge*) (49). A *temporalidade* se manifesta, como fundamento ontológico desta estrutura do ser do homem. Toda esta análise tem como finalidade última mostrar o caminho, que conduz ao esclarecimento da pergunta pelo sentido do Ser. Antes de tudo é tarefa da Filosofia mostrar o Horizonte, a partir de onde o Ser pode ser entendido. No fim de "Ser e Tempo", Heidegger pôs mais uma vez, com toda a clareza, sua intenção fundamental ou seja, que a análise do ser do homem permanece só um *caminho*, algo de intermediário, já que a verdadeira tarefa é a explicitação do sentido do Ser enquanto tal. E quais são os resultados

da análise existencial neste sentido? Heidegger torna a se perguntar como é que é possível esclarecer o sentido de Ser através de uma análise do ser do homem e procura responder a esta pergunta através da consideração da própria estrutura do ser do homem descoberta em "Ser e Tempo", tendo a temporalidade como seu fundamento último. Ele reúne, então, este resultado do seguinte modo: "Um modo originário de temporalização deve possibilitar à temporalidade extática o projeto extático do Ser (50). Em relação direta com a pergunta fundamental pelo sentido de Ser, depois desta consideração a pergunta reza: "Conduz o caminho do tempo originário ao sentido do Ser? Manifesta-se o tempo mesmo como o Horizonte do Ser"? (51) Estas perguntas que encerram a parte publicada de "Ser e Tempo" mostram que a pergunta fundamental de Heidegger permanece sem resposta. A insistência de Heidegger em voltar não só à pergunta fundamental, mas à maneira concreta da tentativa de responder a ela são um indício de que algo permanece obscuro. Praticamente Heidegger se pergunta, mais uma vez, como se deve explicar a Transcendência para o Ser. Como é que se ligam mutuamente *compreensão* de Ser e *sentido* de Ser? Como vimos, para Heidegger a questão do sentido de Ser só pode ser esclarecida através da análise do ente, que compreende Ser. A repetição da mesma pergunta, no fim de "Ser e Tempo", só pode significar, aqui, a pergunta se realmente é esta a maneira adequada de responder à questão pelo sentido do Ser. É o caminho escolhido, suficientemente *profundo* para tratar esta questão? É este o lugar, ou é esta a problemática, que vai levar Heidegger à célebre "Inversão" (Kehre) de seu pensamento, causando muitas interpretações indevidas (52). De fato "Ser e Tempo" é um livro completo: a parte publicada da obra contém, apenas, as duas primeiras seções da primeira parte. Heidegger havia, contudo, planejado uma segunda parte, na qual ele pretendia considerar todo o pensamento do ocidente a partir da problemática da temporalidade e ainda mais uma terceira parte com o título Tempo e Ser. A Inversão do pensamento se manifesta na Inversão do título. Heidegger faz questão de acentuar, em escritos posteriores, sobretudo na carta sobre o Humanismo, que a Inversão de nenhum modo significa a mudança do ponto de vista, no qual "Ser e Tempo" fora concebido, mas muito pelo contrário, significa justamente o atingir aquela dimensão, que Ser e Tempo já vislumbrava (53) e não pudera, contudo, atingir em virtude da influência nele presente, da Metafísica (54). "Ser e Tempo", como vimos, nunca se entendeu como uma Antropologia, mas como uma Ontologia Fundamental. O que ocorreu, porém, foi que a *execução concreta* do programa de Heidegger o levou a uma certa afinidade com o pensamento de Kant, no qual a subjetividade aparece como doadora de sentido às coisas. Ora o que se havia tornado problemático para Heidegger era justamente a relação entre compreen-

são de Ser e sentido de Ser, ou seja, em última palavra, a relação entre Ser e homem. Como se manifesta esta relação depois da Inversão? Para isto consideramos algumas palavras-chaves de "Ser e Tempo". Em Ser e Tempo Heidegger afirma a essência do homem estar em sua *Existência*. Depois da Inversão esta frase significa: O homem é a presença do próprio Ser, manifestação da verdade de Ser, assim que a compreensão de ser *não* é uma *produção* da subjetividade, como dava a entender "Ser e Tempo" pensado kantianamente, mas deve ser entendida como esta abertura do homem à verdade do Ser. Assim não é o homem que projeta Ser, mas, é ele que é "lançado" pelo Ser em sua verdade (55). É o Ser, que se doa ao homem, e não o homem, que o produz (56). O homem é no meio dos entes, aquele *lugar*, onde a verdade do Ser se revela (57). Daí porque pode Heidegger afirmar, que a relação do homem ao Ser não se fundamenta, como ele pensava em "Ser e Tempo", na Existência, mas ao contrário a Existência se fundamenta na verdade do Ser. A partir desta perspectiva Heidegger não quer mais, a partir de 1929, falar de "Ontologia Fundamental", que ele também denominou antes de "Metafísica do eis-aí-Ser" (58). Como vimos, esta ontologia teria como tarefa explicitar o sentido do Ser, como fundamento de todas as ontologias regionais. O problema da Fundamentação da Metafísica se concretizava como um problema da elucidação da compreensão do Ser: a manifestação da estrutura do ser do homem era, portanto, já, ontologia, uma vez que a explicitação do fundamento de qualquer ontologia. Ora depois da "Inversão" Heidegger evita o termo Ontologia Fundamental, justificando sua atitude pelo fato de que toda ontologia pensa o ente em seu Ser e não propriamente a verdade do Ser, que é o fundamento de todos (59). Para não dar a entender que a Ontologia Fundamental é uma destas, ou seja é uma espécie de Ontologia, ele prefere deixar cair este título. Contudo, não se trata simplesmente, como pode ser visto pelo exposto, de uma mudança puramente terminológica e sim de uma mudança que diz respeito ao pensamento de Heidegger enquanto tal. Ela implica uma concepção do pensamento do ocidente (a Metafísica teria pensado o ente em seu Ser, não porém a verdade do Ser) e uma inversão da maneira de pensar em "Ser e Tempo", apesar de Heidegger acentuar a íntima ligação entre suas duas fases de pensamento. Ontologia Fundamental significa em Ser e Tempo a Ontologia Fundamental do "Eis-aí-Ser", no sentido de que a constituição ontológica do "Eis-aí-Ser" manifesta o fundamento da Ontologia ou seja das Ontologias regionais. Depois da Inversão o fundamento não é mais a constituição ontológica do "Eis-aí-Ser", mas a própria *verdade* do Ser. Ora isto vai mudar todo o sentido da tarefa da Filosofia. A mudança é tão radical que Heidegger vai chegar mesmo a não querer mais chamar de Filosofia a nova perspectiva aberta ao pensamento. Sua nova atitude só é inteligível, como também ocorreu na primeira

fase de seu pensamento, através da relação com o pensamento tradicional. Ele mesmo a expôs de uma maneira sucinta e exemplar numa conferência que fez em 1964 com o título "O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensar", publicada em 1969 em seu penúltimo livro "Zur Sache des Denkens". Examinemos rapidamente o conteúdo desta conferência. *Filosofia* significa a partir de então para Heidegger o mesmo que *Metafísica*, esta pensa o ente enquanto ente, isto é, o Ser do ente, enquanto ela busca revelar o fundamento do ente (60). Ela é, por isso mesmo, um *pensar "fundante"* e Ser se manifesta neste pensamento somente enquanto "*fundamento*" do ente, de sua presença. O específico do pensamento metafísico é que ele parte do ente como algo presente e procura pensar o fundamento deste algo presente, que é, então, o Ser, revelado assim como "Presença do presente". Ora, segundo Heidegger, este tipo de pensamento chegou a seu fim. Que significa isto, que significa fim da Filosofia, enquanto fim da Metafísica? Isto não significa para Heidegger o desaparecer da Filosofia, mas, Fim significa *plenitude* ou seja concentração nas últimas possibilidades (61). Heidegger acha que a Filosofia enquanto Metafísica, ou seja enquanto pensamento fundante já encontrou na inversão que Marx efetuou do pensamento de Hegel a última possibilidade de realização. Depois de Marx não houve propriamente Filosofia e o verdadeiro desenvolvimento daquele pensamento, que pretendeu ser Metafísica, se realiza hoje em nossos tempos através da proliferação e do domínio universal das *ciências particulares* e da técnica. O que a Filosofia pretendeu fazer no decurso de sua história ou seja elaborar as Ontologias das diferentes regiões do ente apresenta-se hoje como a tarefa das ciências. Não que as ciências se preocupassem com estas ontologias no sentido tradicional da palavra: mas supondo uma certa compreensão destes diferentes campos, elas procuram assegurar o domínio do homem sobre os diferentes entes: daí porque elas interpretam as categorias que usam, não em sentido ontológico, mas no sentido puramente *instrumental* ou seja como *hipóteses* de trabalho, cuja verdade é medida pela eficiência ou seja pela possibilidade comprovada de dominar as regiões pesquisadas (62). Fim da Filosofia significa, portanto, universalização da cultura européia através da tecnificação do mundo. A primeira civilização realmente mundial é, no fundo, uma vitória da Metafísica. Fim da Metafísica é fim da Filosofia (63). Aqui nos deparamos com uma identificação muito semelhante à realizada por Marx. Nós vimos que, em seu pensamento, há uma identificação não justificada entre a Filosofia até então existente (sobretudo na forma hegeliana) e a Filosofia enquanto tal. Aqui, de uma maneira análoga, Heidegger identifica Filosofia enquanto tal, com Filosofia enquanto Metafísica. É evidente que ele pressupõe que a Metafísica *não foi capaz de pensar adequadamente* o verdadeiro objeto do pensamento. Uma volta aos verdadeiros problemas significaria, portanto,

um despedir-se da Metafísica ou seja da Filosofia enquanto Metafísica. Isto não significa para Heidegger, que a Filosofia não possa dar indicações para o novo pensar. Heidegger está disposto mesmo a deixar-se auxiliar por estes guias. O objeto da Filosofia é claro: "O objeto da Filosofia enquanto Metafísica é o Ser do ente, a presença do ente na forma de substancialidade e subjetividade" (64), daí porque para Heidegger o novo pensar não pode ser mais Filosofia. O descobrir a verdadeira perspectiva do pensar significa pôr um fim à Filosofia. Heidegger argumenta do seguinte modo: O objeto da Filosofia se manifesta numa clareza, que, por sua vez, se fundamenta numa abertura a qual possibilita todo aparecimento e toda manifestação. Esta abertura é denominada por Heidegger de "clareira" (Lichtung). Heidegger afirma, porém, que a Filosofia nenhuma idéia tem desta clareira. Toda a tarefa do pensar deve concentrar-se na explicitação desta clareira do pensar ou seja do Ser enquanto Verdade última (65); a tarefa atual do pensar consistiria, portanto, em renunciar à Filosofia e determinar mais profundamente o verdadeiro objeto do pensar. Aqui surgem, contudo, algumas perguntas fundamentais: por que não chamar Filosofia a um pensamento que descobriu uma dimensão mais profunda? Por que a consideração temática da "clareira" do pensar, do Ser como "verdade fundamental", não é Filosofia? Por que a palavra Filosofia se liga exclusivamente a uma forma de pensar? Além disso, é possível a nova dimensão aberta por Heidegger? É possível tematizar a verdade original sem a *mediação dos entes*? Heideggerianamente falando, é possível pensar o sentido do Ser sem passar pelos entes? Sobretudo é possível saber o sentido do Ser, sem considerar o homem, mediador deste sentido? São perguntas que permanecem sem resposta na obra de Heidegger.

#### N O T A S

(1) Cf. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, quarta edição, Pfullingen 1957, pg. 30: "Was immer und wir immer wir zu denken versuchen, wir denken in Spielraum der Ueberlieferung. Sie waltet, wenn sie uns aus dem Nachdenken in ein Vordenken befreit, das kein Planen mehr ist. Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden, werden wir verwendet fuer das noch zu Denkende".

(2) Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.* pg. 45: "Dieses Wesen der Metaphysik bleibt indes immer noch das Denkwuerdigste fuer das Denken, solange es das Gespraech mit seiner geschickhaften Ueberlieferung nicht willkuerlich und darum unschicklich abbricht".

(3) F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg 1862, edição da Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960.

(4) Heidegger habilitou-se ao ensino universitário com a obra: *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tuebingen, 1916. Esta obra é um comentário ao tratado "de modis significandi", cujo verdadeiro autor, como descobriu a pesquisa ulterior, é Tomás de Erfurt.

(5) É, justamente, por pôr a questão da *Justificação (quaestio iuris)*, que esta teoria da ciência se distingue, radicalmente, de todos os positivismos contemporâneos.

(6) A respeito da gênese da problemática filosófica heideggeriana cf. as excelentes considerações de: J. A. MACDOWELL em: *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger, Ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*, São Paulo, 1970; O. Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963.

(7) Cf. a respeito: J. RITTER, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie em: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M., 1969.

(8) Cf. *Politéia*, cap. VII .

(9) Cf. *Met. I*.

(10) Cf. *Met. IV* 1 1003 a 21 ss.

(11) O conhecimento teorético é, por isto, para Aristóteles um conhecimento *não necessário* (*Met. I*, 2 982 b 27), pois, livre, para os gregos, é o que tem princípio e fim em si mesmo. Ora isto é o específico do conhecimento teorético, já que ele se faz em função de *si mesmo*, e não como instrumento para um fim que o transcende. Por esta razão a teoria significa uma *elevação* a partir das tarefas práticas e "poléticas" da vida do homem. A respeito da filosofia como fruto de uma *opção* livre do homem de elevar-se à sua perspectiva própria cf. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I*, ed. de G. Lasson, Hamburg 1967, pg. 54; a respeito da filosofia enquanto *elevação* da consciência a um ponto de vista mais radical do que o da consciência comum e da ciência particular cf. W. F. G. HEGEL, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, ed. de F. Nicolin e O. Poeggeler, Hamburg 1959, & 12.

(12) Cf. *Met. IV*, 1 1003 a 20-25.

(13) A teoria não tinha proveito para a *informação* do profissional em função de sua ação transformadora do mundo, mas se destinava exclusivamente à *formação* do homem enquanto tal. Sua única preocupação era a *humanização* do homem.

(14) Cf. *Met. I*, 2 982 b 27.

(15) Cf. *Met. I*, 2 982 b 2830.

(16) Cf. *Met. VI*, 1.1025 bl.

(17) A respeito da tentativa de Aristóteles em vista da distinção entre um saber somativo e estrutural cf.: P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, segunda edição, Paris 1966, pg. 206 ss.

(18) Em diferença com os animais, cujo agir é dirigido pela "natureza", é próprio do homem a ação fundada na compreensão e na ciência. Cf. *Met. I, 1*.

(19) Cf. *Met. IV, 2.1003 a 33-34*.

(20) Cf. a respeito os excelentes esclarecimentos do prof. M. MUELLER em: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, terceira edição, Heidelberg 1964, pg. 119 ss.

(21) Mostrou isto, de maneira exemplar, E. TUGENDHAT em seu livro: "Ti xata tinos", *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg-Muenchen 1958; L. B. PUNTEL mostrou, por sua vez, que Tomás de Aquino, seguindo o horizonte aberto por Aristóteles, pensou o ente como "trindade" ou seja como estrutura trina: *subjectum-essentia-esso*. Cf. L. B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit, Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch ueber das Grundproblem der Metaphysik I*, Freiburg-Basel-Wien, 1969, pg. 222 ss.

(22) Sobre o problema da *ordem* como problema central da filosofia cf.: *Das Problem der Ordnung*, ed. de H. Kuhn e F. Wiedmann, 1962 (Meisenheim, sexto congresso alemão de Filosofia); H. BARTH, *Die Idee der Ordnung*, Stuttgart 1958; W. STROMBACH, *Natur und Ordnung, Eine philosophische Deutung des wissenschaftlichen Weltund Menschenbildes unserer Zeit*, Muenchen 1968.

(23) Cf. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tuebingen 1962, pg. 42 ss.

(24) Para perceber o quanto Descartes, entendido ou "malentendido" continua influenciando o pensamento de hoje cf. J. P. SARTRE, *Descartes*, Paris 1946.

(25) Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pg. 86: "Es muss in dieser grundsatzlich nach Axiomen, und zwar nach dem ersten Axiom, nach dem Schema des Setzens und Denkens ueberhaupt, entschieden werden, was zu einem Seienden als solchem ueberhaupt gehoert, was die Dingheit eines Dinges ueberhaupt bestimmt und umgrenzt. Was ein Ding sei, muss im vorhienein aus den obersten Grundsätzen aller Sätze und des Satzes ueberhaupt, d.h. aus der reinen Vernunft, entschieden sein, bevor ueber goettliche und weltliche und menschliche Dinge vernuenftig gehandelt werden kann".

(26) Cf. L. B. PUNTEL, *op. cit.*, pg. 320 ss.

(27) Cf. I. Kant, *KrV B XVI XVII*: "Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, waere merkwuerdig genug, um dem wesentlichen Stuecke der Umaenderung der enkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusin-

nen, und ihnen, so viel ihre Analogie, als Vernunftenerkenntnis, mit der Metaphysik verstatet, hierin wenigstens zum Versuche nach-zuahmen”.

(28) Cf. E. HEINTEL, Die beiden Labyrinth der Philosophie I, Wien-Muenchen, 1968, pg. 255-256.

(29) E com isto muda toda a direção da reflexão filosófica. Cf. W. G. F. HEGEL, Glauben und Wissen, ed. Felix Meiner, Hamburg 1962, pg. 14: “. . . und die ganze Aufgabe und Inhalt dieser Philosophie ist nicht das Erkennen des Absoluten, sondern das Erkennen dieser Subjektivitaet oder eine Kritik der Erkenntnisvermoegen”.

(30) O primeiro estádio da metafísica, o dogmático, se caracteriza por um confiar ingênuo nas possibilidades da razão. Cf. I. KANT, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?, Kant Werke III, A 14, 15, 16, Darmstadt 1966: “Die ersten und aeltesten Schritte in der Metaphysik wurden nicht etwa als bedenkliche Versuche bloss gewagt, sondern geschahen mit voelliger Zuversicht, ohne vorher ueber die Moeglichkeit der Erkenntnisse a priori sorgsame Untersuchungen anzustellen. Was war die Ursache von diesem Vertrauen der Vernunft zu sich selbst? Das vermeinte Gelingen”.

(31) Cf. I. KANT, *op. cit.*, A 19, 20.

(32) A respeito da interpretação heideggeriana da filosofia transcendental cf. sobretudo: Kant und das Problem der Metaphysik, terceira edição, Frankfurt a.M. 1965; Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalien grundsaltzen, Tuebingen 1962; Kants Lehre von den transzendentalien Grundsatzeten. Tuebingen, 1962; Kants. These ueber das Sein, Frankfurt a.M. 1962.

(33) Cf. K. LEHMANN, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, em: Phil. Jahrbuch 74(1966) pg. 126-153.

(34) Cf. O. POEGELER, *op. cit.* ; J. A. MACDOWELL, *op. cit.*

(35) Para ver a analogia da interpretação fenomenológica de Heidegger com a interpretação teológica de *tempo* cf. sobretudo: O. CULMANN, Christus und die Zeit, Zuerich, terceira edição, 1963; K. RAHNER, Theologische Anmerkungen zum Zeitbegriff, Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970.

(36) Para a diferença com a perspectiva grega cf. M. BUBER. Werke. vol. I (Schriften zur Philosophie), Muenchen-Heidelberg, 1962.

(37) Cf. M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, décima edição, Tuebingen 1963, sobretudo §§ 13, 21, 43, 44a.

(38) Cf. Platão, Kratylos 440 a-e.

(39) A respeito da interpretação heideggeriana destes conceitos centrais da metafísica clássica cf.: M. HEIDEGGER, Einfuehrung in die Metaphysik, terceira edição, Tuebingen 1966.

(40) Esta é a posição básica da tradição filosófica ocidental, ainda hoje defendida. Cf. a respeito, por exemplo: OEING-HANHOFF, *Metaphysik und Geschichtsphilosophie* em: *Gott in Welt*, Freiburg 1964, vol. I, pg. 240-268; R. LAUTH, *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*, Stuttgart 1966.

(41) Sobre a influência destas idéias de Heidegger na teologia desta época cf.: H. G. GADAMER, *Martin Heidegger und die Marburger Theologie*, em: *Kleine Schriften I — Philosophische Hermeneutik*, Tuebingen 1967.

(42) Cf. *Met. IV*, 2.1003 a 31.

(43) Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pg. 3-4.

(44) Cf. *S. Th. II. q. 94 a 2*: "Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit".

(45) O que já distingue a posição de Heidegger radicalmente dos existencialismos de qualquer direção.

(46) Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pg. 13.

(47) Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pg. 15: "Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehoerigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seins-verstaednisses".

(48) Cf. M. HEIDEGGER, *Was ist die Metaphysik?*, nona edição, Frankfurt a.M. 1965: pg. 7: "Wir fragen, um bei diesem Bild zu bleiben: In welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Philosophie ihren Halt? Aus welchen Grunde empfangen die Wurzeln und durch sie der ganze Baum die naehrenden Saefte und Kraefte? Welches Element durchwebt, in Grund und Boden verborgen, die tragenden und naehrenden Wurzeln des Baumes? Worin senkt und regt sich die Metaphysik? Was ist die Metaphysik von Ihrem Grund her gesehen? Was ist im Grunde ueberhaupt Metaphysik?".

(49) Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pg. 180 ss.

(50) Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, pg. 437: "Demnach muss eine urspruenge liche Zeitigungsweise der erkstatischen Zeitlichkeit selbst den erkstatischen Entkurf von Sein ueberhaupt ermoeeglichen".

(51) Cf. M. HEIDEGGER, *idem*: "Fuehrt ein Weg von der urspruenge lichen Zeit zum Sinn des Seins? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?".

(52) Da imensa literatura a respeito desta mudança destacamos: O. PÖGGELER, *op. cit.*: W. J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Den Haag 1963; O. PUGLIESE, *Vermittlung und Kehre. Grundzuege des Geschichtsdenken bei M. Heidegger*, Freiburg-Muenchen 1965; E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967.

(53) Cf. M. HEIDEGGER, Brief ueber den Humanismus, publicada juntamente com: Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1954, pg. 72: "Diese Kehre ist nicht eine Aenderung des Standpunktes von "Sein und Zeit", sondern in ihr gelangt das versuchte Denken ist erst in die Ortschaft der Dimension, aus der "Sein und Zeit" erfahren ist und zwar erfahren aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit".

(54) Cf. M. HEIDEGGER, idem: "Der fragliche Abschnitt wurde zurueckgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit der Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam".

(55) Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pg. 75: "Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins "geworfen", dass er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins heute, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine".

(56) Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pg. 90: "Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins. In diesem "weniger" buesst der Mensch nicht ein, sondern er gewinnt, indem er in die Wahrheit des Seins gelangt".

(57) Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pg. 69: "... der Mensch wert so, das er das "Da", das heisst die Lichtung des Seins, ist".

(58) Cf. M. HEIDEGGER, Kant und das Problem der Metaphysik, terceira edição, Frankfurt a.M. 1965, pg. 209: "Die Enthuellung der Seinsverfassung des Daseins ist Ontologie. Sofern in ihr der Grund der Moeglichkeit der Metaphysik — die Endlichkeit des Daseins als deren Fundament — gelegt werden soll, heisst sie Fundamental ontologie". *Op. cit.*, 208: "Die fuer eine Grundlegung der Metaphysik notwendige Frage, was der Mensch sei, uebernimmt die Metaphysik des Daseins".

(59) Cf. M. HEIDEGGER, Was ist Metaphysik, nona edição, Frankfurt a.M. 1965, pg. 21: "Der Titel "Fundamentalontologie" legt naemlich die Meinung nahe, das Denken, das die Wahrheit des Seins zu denken versucht, sei als Fundamentalontologie selbst noch eine Art von Ontologie".

(60) Cf. M. HEIDEGGER, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens em: Zur Sache des Denkens, Tuebingen 1969, pg. 61-62: "Philosophie ist Metaphysik. Diese denkt das Seiende im Ganzen — die Welt, den Menschen, Gott — hinsichtlich des Seins, hinsichtlich der Zusammengehoeorigkeit des Seienden im Seim. Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende in der Weise des begruedenden Vorstellens".

(61) Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pg. 63: "Ende ist als Vollendung die Versammlung in d'e aussersten Moeglichkeiten".

(62) Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pg. 64: "Die wissenschaftliche Wahrheit wird mit der Effizienz dieser Effekte gleichgesetzt".

(63) Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pg. 65: "Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einsichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemaessen Gesellschaftsordnung".

(64) Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pg. 68: "Die Sache der Philosophie als Metaphysik ist das Sein des Seienden, dessen Anwesenheit in der Gestalt der Substantialitaet und Subjektivitaet".

(65) Cf. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, pg. 72: "Es wird fuer das Denken notwendig, auf die Sache, die hier Lichtung genannt wird, eigens zu achten ".... pg. 73: "von der Lichtung weiss die Philosophie nichts".

## **REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS POLÍTICOS**

Publicação da Universidade Federal de Minas Gerais

Diretor: Orlando M. Carvalho

Preço do exemplar: Cr\$ 20,00

Assinatura anual: Cr\$ 40,00

Faculdade de Direito da U.F.M.G. — Av. Álvares Cabral, 211  
Sala 1 206 — Caixa Postal, 1 301 — 30000 Belo Horizonte  
Minas Gerais — Brasil

## **REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES SOCIALES**

Publicação trimestral da UNESCO

Redator-Chefe: Peter Lengyel

UNESCO, Place de Fontenoy, 75 Paris — 7<sup>ème</sup> FRANCE

## **FORO INTERNACIONAL**

Revista trimestral publicada pelo Colégio do México

Diretor: Rafael Segovia

Assinatura anual US \$ 6.50

Redação e administração:

El Colegio de México — Guanajuato, 125 — Mexico 7, D. F.  
México